

# UN DIOS DE ELECCIÓN

ANTONIO RUIZ RETEGUI

El propósito de estas líneas es mostrar que la revelación sobrenatural, que acontece en un proceso histórico, de diálogo entre Dios y el hombre, implica ya una noticia decisiva sobre Dios, que va mucho más allá de lo que podría conocerse de Él como clave necesaria del universo. El Dios de la revelación no es pues un Dios que pueda ser entendido solamente desde las supremas determinaciones universales, como término de un proceso demostrativo necesario, como parecería deducirse desde un planteamiento intelectualista. El Dios de la revelación sobrenatural es protagonista de un amplio diálogo real y libre con los hombres, y entra en un mundo de contingencias históricas.

Además, se trata de poner de relieve que siendo el ser humano llamado al diálogo amoroso por este Dios personal, la inteligencia humana tiene su uso más propio en el conocimiento de lo singular personal, y sólo derivada y secundariamente en el conocimiento de las leyes universales de las esencias. La modernidad ilustrada se caracteriza por conceder la primacía al uso de la razón que se mueve entre los universales, y en este sentido presenta una cadencia interna hacia la pugna con la razón cristiana.

Por último, se considerará que una humanidad cuyo Dios es el Dios de la revelación es una pluralidad en la que cada persona es única, irrepetible, e insustituible, y por eso no debe ser vista bajo la categoría de la igualdad, cuanto bajo la categoría de la vocación personal. Ciertamente veremos que siendo la persona también un individuo de la especie humana, la consideración de la igualdad no debe ser rechazada, sino situada tras la condición personal. En la medida en la que la modernidad y la Ilustración ponen el fundamento de la justicia en la igualdad se apartan de un elemento esencial en la visión cristiana de la sociedad humana.

# 1. LA REVELACIÓN SOBRENATURAL ES HISTÓRICA, ES DECIR, DIALÓGICA

Es característica propia de la revelación sobrenatural el que haya acontecido en el seno de una historia. Esa historia es la historia de las intervenciones salvíficas de Dios en la existencia del ser humano, es decir, la historia de la salvación. Esta historia incluye como parte esencial las respuestas que los seres humanos han dado a lo largo de los tiempos a las iniciativas divinas. La salvación de la criatura humana no le puede ser concedida independientemente de su consentimiento, por eso las intervenciones de Dios están en estrecha relación con las respuestas humanas. Esto nos da una primera noticia de extraordinaria importancia sobre el Dios que se revela sobrenaturalmente: es un Dios que se da a conocer en un diálogo. No cualquier cosa se da a conocer en un diálogo, sino únicamente un determinado tipo de realidades: las realidades personales, aquellas que se manifiestan en el discurso y en la acción.

La revelación sobrenatural se distingue así de la revelación llamada «natural» que Dios hace de sí mismo a través de la existencia misma de las criaturas<sup>1</sup>.

La revelación natural puede llevar a un conocimiento cierto de Dios, en su condición de ser infinito, omnipotente, etc. En este sentido la revelación natural lleva a un conocimiento de Dios en cuanto que está implicado en el universo, es decir, en cuanto que es exigido por la existencia del mundo.

Si se elabora adecuadamente, el conocimiento de Dios que se puede alcanzar en la revelación natural, también da una noticia sobre la condición inteligente y libre de Dios, lo cual lleva a entender a Dios como personal<sup>2</sup>. Esto implica que a través de la revelación natural se puede llegar a un conocimiento de Dios de forma que no sea simplemente una cifra, una clave del mundo.

Si se alcanza ese conocimiento personal de Dios, se advierte enseguida que se trata de un conocimiento muy imperfecto en sí mismo. En efecto, si se sabe que Dios es un ser personal, es de esperar que se manifieste personalmente, es decir, como se manifiestan las personas: a través de un diálogo, y no simplemente como exigencia intrínseca de un mundo presente.

La revelación sobrenatural, histórica, se presenta así como libre, gratuita, no exigible, y, al mismo tiempo, como una manifestación

1. Cfr. Sab 13, 1 ss; Rom 1, 18ss; CONC. VATICANO I, Const. *Dei Filius*, cap. 2, DS 3004.

2. Cfr. CONC. VATICANO I, *ibid.*; S. Pío X, Litt. *motu proprio* «*Sacrorum antistitum*», DS 3538.

adecuada de lo que se puede alcanzar con las luces de la razón, a través de las cosas creadas.

En la revelación sobrenatural Dios se da a conocer al hombre de un modo que es manifiestamente personal, a través de un diálogo en el tiempo. Dios entra en la historia humana, y mantiene un verdadero diálogo con su criatura, de forma que la criatura interviene verdaderamente y es escuchada por Dios: las intervenciones de Dios, aunque sean libérrimas, son también respuesta, y en ese sentido dependen, de las intervenciones libres de la criatura. La revelación sobrenatural se caracteriza porque no es como un discurso intemporal pronunciado por Dios de golpe, todo simultáneamente.

Esto implica ciertamente que en la revelación sobrenatural no encontramos solamente un mensaje divino preconcebido y universal, y que resuena en medio de la historia pero desde fuera de ella. Lo que Dios revela, por ser un diálogo, contiene en sí también las intervenciones libres de los seres humanos. En efecto, todo verdadero diálogo consiste en un entrecruzamiento de las libertades de los dialogantes.

Por todo esto, la revelación sobrenatural se distingue de la revelación natural no sólo en el modo libre y gratuito en que acontece la revelación sobrenatural, sino también en lo que se refiere al contenido de esa revelación: la revelación sobrenatural, por tener lugar en un diálogo tiene un contenido en el que lo primero que se nos dice de Dios es que es un dialogante y que, por tanto, las palabras de Dios constituyen una unidad con las respuestas de la criatura.

## 2. LA REVELACIÓN SOBRENATURAL IMPLICA ELECCIONES LIBRES

Cuando decimos que la revelación sobrenatural ha tenido lugar en el seno de un diálogo entre Dios y su criatura temporal, no estamos expresando una alegoría, como cuando se dice que «la justicia y la paz se besan» (Salmo 85, 11). Se trata de un diálogo histórico real, que ha tenido lugar en el tiempo. Para que el diálogo real tenga lugar ha de establecerse un dialogante concreto: Dios no dialoga con el «ser humano», en universal, pues los universales tienen su ámbito propio en la trascendencia, y no en el tiempo que es donde acontecen los diálogos verdaderos.

La revelación sobrenatural tiene, pues, como presupuesto, la existencia de ciertos «elegidos» con los que Dios mantiene su diálogo de revelación. Estas elecciones son las que están en la base de las diversas alianzas que Dios establece con sus criaturas.

En la historia de la salvación tiene una importancia particular la elección del pueblo hebreo, con el que Dios establece un pacto en el

Sinaí. Las elecciones anteriores aparecen en la historia de la salvación como premisas para el pacto que Dios hizo con el pueblo elegido por medio de Moisés. La historia de la salvación tiene su núcleo, en principio, en la historia del diálogo entre Dios y su pueblo.

Ese pueblo es «de Dios», porque Dios lo ha elegido. La elección del pueblo no tiene más premisa que la voluntad libre de Dios. No aparece ninguna cualidad especial por la que el pueblo se manifieste merecedor de semejante elección<sup>3</sup>.

La elección supone una distinción del pueblo hebreo respecto de los demás pueblos que habitan la tierra. El hebreo será «el pueblo elegido». La elección tiene el aspecto negativo de dejar a otros pueblos, pero su contenido es fundamentalmente positivo, y se refiere al pueblo que ha sido objeto de la elección. El ser elegido expresa un especial amor, una predilección gratuita, un poner los ojos en él de manera especialmente explícita, una afirmación directa.

El amor de elección se distingue especialmente del amor que se tiene a los miembros de una determinada clase, a los seres que tienen determinadas cualidades, o que son de determinada esencia. El amor de elección se dirige a la persona elegida de una forma que es esencialmente diferente del amor que se tiene a personas u objetos en virtud de tener una esencia determinada. Por eso es frecuente que se den contrastes entre «la persona amada ideal» tal como se configura en función de las cualidades que se le desearían —talentos, virtudes, disposiciones, etc.—, y la persona concreta sobre la que recae efectivamente la elección amorosa.

En el amor de elección parece que se saltan las leyes de la igualdad y de la justicia, porque se establecen diferencias decisivas entre personas de la misma naturaleza o de la misma dignidad humana. El amor de elección es el amor más propiamente personal. En él se advierte de modo plenamente explícito que el amor se dirige a la persona en cuanto tal, y no en cuanto mero individuo de la especie humana, o en cuanto sujeto de determinadas formalidades.

La elección que Dios hace al elegir a su pueblo tiene un aspecto que podría considerarse como negativo, que es la exclusión de los demás pueblos. Pero tiene, como decíamos, el carácter esencialmente positivo de hacer a su pueblo objeto de un amor manifestamente personal, es decir, de un afirmación concreta e irrepetible.

3. Ciertamente Abrahán, que es el padre de ese pueblo, es presentado en la Biblia como un hombre que tenía especial pasión por hacer pactos con los que encontraba en su camino, hasta que consigue que el mismo Dios quiera hacer un pacto con él. Pero el pacto con el pueblo no se identifica con el pacto de Abrahán con Dios y, en cualquier caso la alianza con Abrahán es también iniciativa de Dios.

En realidad, la alianza con el pueblo hebreo era desde el principio una alianza «antigua», es decir, destinada a dar paso a una alianza definitiva, que es la que tiene lugar en Cristo, con la Iglesia. Pero la alianza antigua era necesaria para manifestar el carácter positivo del amor de elección, que es un amor que tiene por objeto a la persona en cuanto tal, y no en cuanto representantes del universal «ser humano». Si la alianza «en Cristo», que ya no deja a nadie fuera, no hubiera tenido la premisa de la alianza exclusiva con «el pueblo elegido», sería muy fácil concebirla como una alianza de Dios con todos los hombres en virtud de la común naturaleza o esencia humana.

La alianza plena que realiza Cristo, y que tiene alcance universal, será la plenitud de aquella alianza antigua. Ciertamente ahora la alianza tiene alcance universal, es sacramento «universal» de salvación, pero se trata de una «universalidad» que no reduce a sus individuos a la condición de meros casos o representantes de ese universal.

La llamada «universal» a la santidad que tiene lugar en Cristo no debe entenderse en términos de propiedades universales sino como plenitud de la llamada «exclusiva» que tuvo lugar en el pacto antiguo. Ahora ha desaparecido el contenido negativo: la exclusividad de la llamada no se realiza al precio de que haya otras personas, otros pueblos que son excluidos. La universalidad de la llamada a la santidad no es la universalidad de las leyes de las esencias, sino la plenitud de la apertura de la alianza nueva en Cristo. Si la llamada es *nomine tuo* es una llamada absolutamente singular, irrepitible<sup>4</sup>.

### 3. LAS ELECCIONES DIVINAS REMITEN A LA ELECCIÓN FUNDAMENTAL DE «EL PREDILECTO»

Entre las elecciones que tienen lugar en la historia de la salvación hay, pues, unas ciertas relaciones de dependencia. Ya hemos señalado que la elección del pueblo hebreo depende esencialmente, está en función, se realiza con vistas a la elección que tendrá lugar en el Nuevo Testamento, en Cristo.

La elección definitiva es la que tiene lugar «en Cristo». Las elecciones anteriores han tenido un carácter propedeútico, preparatorio, para que los seres humanos aprendan a vivir la relación con Dios adecuadamente, de modo personal, superando en particular, la perspectiva de las relaciones basadas en cualidades universales.

4. El Beato Josemaría Escrivá solía decir que la vocación de cada persona es única, y por eso cuando hablaba de los miembros del Opus Dei, no decía que tenían todos «la misma vocación» sino que en todos tenía lugar «el mismo fenómeno vocacional».

La elección definitiva tiene lugar «en Cristo»<sup>5</sup>. Esta expresión advierte que la elección de que somos objeto se apoya en otra elección fundamental, que se presenta como la base de nuestra elección singular. Es la elección del Hijo, a quien el Padre eterno manifiesta en el Evangelio como su «Amado», su «Predilecto»<sup>6</sup>. En la plenitud de la revelación Dios se nos da a conocer como la comunión del Padre con su Hijo Único, que es eternamente engendrado en el seno de la Trinidad, en la unidad del Espíritu Santo. Pero la generación del Hijo no es un proceso «natural» en Dios, es decir, no es algo que acontezca «necesariamente», en el sentido de «impersonal»: la generación del Hijo en el seno de la Trinidad es un acto plenamente personal del Padre, por eso el Hijo es el «Amado», el «Predilecto»<sup>7</sup>. El Hijo eterno es el «elegido» por el Padre. La elección del Hijo en el seno de la Trinidad excluye ciertamente toda pluralidad de otros elementos entre los que se realice la elección, pero esto significa que se trata de una elección en la que no está el componente negativo que suele acompañar a las elecciones en el ámbito creado, pero contiene y cumple plenamente el aspecto positivo de la elección.

Ésa es la elección fundamental en la que tienen lugar las elecciones que Dios ha realizado, desde la creación de este mundo nuestro, hasta la elección de cada persona singular. Dios elige en Cristo crear este mundo y crearnos y llamarnos a cada uno de nosotros. Es la elección de Cristo la que se encuentra en la base del designio creador por parte de Dios, y no presuntas «razones suficientes», que sometieran a Dios a las leyes necesarias y universales de las esencias.

Desde la plenitud de los tiempos, es decir, desde que nos ha sido revelado el misterio de la Trinidad podemos decir que en toda elección que tiene lugar en la historia de la acción salvadora de Dios, el elegido es siempre el Hijo, de forma que su elección se muestra dotada de virtualidades infinitas, pues se imprime en todas las elecciones singulares que tienen lugar.

5. Cfr especialmente Ef 1, 4. En San Pablo es muy frecuente la expresión «en Cristo» para referirse a los aspectos más fundamentales de la vida cristiana. Son incontables las veces que se encuentra esa expresión en las epístolas paulinas.

6. Lc 9, 35: «Y vino una voz desde la nube, que decía: "Este es mi Hijo, mi Elegido" (ἐκλελεγμένος); escuchadle». Cfr. también los textos paralelos Mt 17, 5 («mi Hijo querido») y Mc 9, 7 («mi Hijo querido»), y los pasajes en los que se narra el bautismo del Señor, Mt 3, 17 («mi Hijo amado, en quien me agradé»), Mc 1, 11 («mi Hijo amado, en Ti me agradé») y Lc 3, 22 («mi Hijo amado, en Ti me agradé»).

7. Evidentemente sobre estos temas el modo de hablar puede prestarse a muchos equívocos. Aquí no nos detemos en un estudio pormenorizado. Para precisar estos matices cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 41, a. 2; y DUNS SCOTO, *Ordinatio* (u *Opus Oxoniense*), I, d. 10, q. u., n. 19.

El primer lugar en el que se expresa la elección de Cristo es en su Iglesia: ella es la esposa sin mancha ni arruga<sup>8</sup>. La elección de la Iglesia, que es la plenitud de la elección que se había anunciado en la elección del pueblo del Sinaí, es la expansión de la elección de Cristo que tiene lugar en su Cuerpo. El primer objeto creatural de elección es la Iglesia. Todas las elecciones multiformes particulares o plurales que acontezcan en la historia, son elecciones en la Iglesia. La Iglesia es un lugar teológico de elección.

La Virgen María no es simplemente una de las personas «elegidas en la Iglesia», sino que ella es la personificación de la Iglesia elegida. La Virgen María es «la Elegida» de Dios. No sería del todo adecuado entender la propia vocación a semejanza directa de la elección de Santa María, pues el fenómeno vocacional de la Virgen y de cada uno de nosotros, es esencialmente diverso y cada uno tiene una llamada y una misión única, de la cual nos beneficiamos todos. Ella es la Elegida, la personificación de la Iglesia<sup>9</sup>, mientras nosotros somos elegidos en la Iglesia.

#### 4. EL SER HUMANO ES «UN ELEGIDO»

El ser humano es fruto de la Sabiduría creadora, pero también fruto del Amor creador, es decir, es un «elegido» en Cristo, un ser llamado a la comunión con el Padre en Cristo, a ser hijo de Dios en el Hijo. La «ley» de la criatura humana es «la ley de la elección», es decir, la ley del amor singular e incondicionado, absolutamente libre, por el que Dios crea libérrimamente a cada persona llamándola a un diálogo personal con Él.

La llamada creadora de cada uno es única e irrepetible, y esto se expresa en que cada persona tiene un nombre propio, no común a

8. «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola mediante el baño del agua, en virtud de la palabra, y presentársela resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada» (Ef 5, 25-27).

9. «La Madre de Dios es tipo de la Iglesia, orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo. Porque en el misterio de la Iglesia que con razón también es llamada madre y virgen, la Bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre, pues creyendo y obedeciendo engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, y esto sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo, como una nueva Eva, practicando una fe, no adulterada por duda alguna, no a la antigua serpiente, sino al mensaje de Dios. Dio a luz al Hijo a quien Dios constituyó como primogénito entre muchos hermanos (Rom., 8,29), a saber, los fieles a cuya generación y educación coopera con materno amor» (CONC. VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 63)

otras, es decir, que no la designa desde la perspectiva de su condición de representante de alguna formalidad, sino en su condición de criatura única<sup>10</sup>.

Como ha sido subrayado frecuentemente, cada persona humana es «alguien», es decir, irrepetible e inuniversalizable, y no «algo». El ser humano no puede entenderse adecuadamente como un individuo consistente en una mezcla, más o menos complicada y original de formalidades universales que se individualizan en virtud de la materia que informan.

Por esto es siempre una injusticia tratar a una persona sólo como «un caso», o sólo como un ser en que se mezclan propiedades universales que pueden ser utilizadas.

A la persona solamente se le hace justicia cuando se la sitúa en el ámbito de la «elección», que es el ámbito del amor personal verdadero. Nada manifiesta tan claramente «el infinito» que es, y la peculiaridad irreductible que contradistingue a la persona como la elección amorosa. Esto aparece especialmente en el enamoramiento, con su exclusividad propia, pero aparece también, y quizá más marcadamente, en la particularidad irreductible de toda amistad verdadera.

Las elecciones amorosas o de amistad son imposibles de entender adecuadamente desde la perspectiva de las «razones suficientes» y de la lógica de los conceptos: son radicalmente no universalizables. La ley propia de esas relaciones es la elección, que somete plenamente la indiferencia de la voluntad. En efecto, en las elecciones personales decisivas no se recurre nunca a la consideración de todos los casos posibles: es perfectamente comprensible que alguien realice su elección amorosa más radical, habiendo visto, por ejemplo, sólo una mujer. La elegida en un campo tan reducido elimina completamente la indiferencia, teóricamente infinita, de la libertad<sup>11</sup>.

10. El carácter de criatura «única» que tiene cada persona resulta un poco difícil de entender adecuadamente porque nosotros tendemos a concebirla como «un individuo», es decir, en función de sus propiedades formales. Esto viene favorecido, en cierto modo, por el hecho de que cada persona sea efectivamente un ser que comparte con muchos otros la naturaleza humana en sentido específico. Pero en todo este discurso es decisivo no olvidar que en cada persona Dios ha puesto en juego su poder creador. Cuando se habla de la creación del ser humano, es frecuente que la referencia exclusiva sea el comienzo de la especie humana, es decir, la creación de Adán y Eva, sin especial consideración de la acción creadora de Dios para cada persona. Pero es clave para el recto entendimiento de la persona el hecho de que cada una es fruto de un gesto creador por parte de Dios. Dios crea a cada persona de forma análoga a como es artista ha de poner en juego su capacidad creadora, si es que no se copia a sí mismo, en cada una de sus obras. «Un cuadro de Rembrandt» puede ser un concepto universal, pero todos sus representantes son fruto de un acto genial, no universalizable.

11. Esta idea de la inconmensurabilidad de la amada fue magistralmente expresada por Shakespeare en su soneto CXXX: «Los ojos de mi amada no son nada comparado con el



De modo análogo en todas las situaciones decisivas de la vida humana, la racionalidad debe ceder a la libertad electiva. No es que se trate de permanecer en una situación de indiferencia, sino de encontrarse adecuadamente dispuesto para poder ser arrebatado por el bien que se presenta. Y, por supuesto, el bien que puede arrebatar a la persona humana es solamente el Infinito de Dios, o el infinito de la persona humana.

Los acontecimientos centrales de la vida no se pueden someter a procesos racionales exhaustivos: su ámbito es el de la voluntad singular, el de la elección. Esto no quiere decir que la libertad pugne con la razón. Muestra simplemente que cuando la razón es concebida como «razón abierta» de objeto infinito, se está olvidando que la inteligencia humana es el fruto de una llamada a una comunión dialógica. La llamada precede a la constitución de la inteligencia, y la crea. No es que haya una inteligencia, fruto de un acto creador de Dios, y que, luego, Dios la llame, en un acto distinto del acto creador, a la comunión con Él.

El trato entre las personas, y su conocimiento adecuado es el ámbito del diálogo, que conduce al conocimiento de lo «personal», en cuanto diverso esencialmente del conocimiento de lo universal y de lo individual.

## 5. EL SER ELEGIDO SE INSCRIBE EN TODAS DIMENSIONES DECISIVAS DEL SER HUMANO

Una de las cosas más sorprendentes en las elecciones del hombre es que cuando realiza elecciones decisivas, es decir, cuando lleva a cabo elecciones comprometidas, vive esas elecciones con la conciencia de que, aunque él efectivamente realice una elección, más bien le parece que es él el elegido, que más que elegir, es elegido.

Evidentemente esto no sucede cuando se trata de elecciones banales, en las que la persona no decide en realidad nada. Pero incluso en estos casos, la persona trata de enfatizar sus decisiones o sus elec-

sol; el coral es más bermejo que el bermejo de sus labios; si la nieve es blanca, sus senos son de un moreno subido; si los cabellos son como hilo de hierro, sobre su cabeza son hilos de hierro negro. He visto rosas de Damasco blancas y carmesíes, pero no he notado sobre sus mejillas parecidas rosas; y en algunos perfumes se encuentra más deleite que en el hálito que difunde mi amada. Me cautiva su voz, y, no obstante, sé bien que la música tiene acentos más encantadores; confieso que jamás he visto andar a una diosa, mi amada, cuando camina, pisa la tierra. Y, sin embargo, por el cielo, creo que mi adorada es tan sobresaliente que, *junto a ella, todas las comparaciones resultan falsas*» (trad. de Luis Astrana Marín; la cursiva es mía)

ciones procurando darles un sentido de trascendencia que inevitablemente aparece postizo. En esa especie de pedantería se manifiesta que el ejercicio de la libertad humana remite siempre a dimensiones más altas.

Sucede especialmente cuando se trata de la elección de la entrega a Dios. Es obvio que se trata de una elección de la persona, que en esa elección ha de poner en juego toda su capacidad de amar, de conocer, de libertad. Pero luego, se dice siempre que esa elección tiene tanto calado, tanta densidad que en realidad es algo que ha sobrevenido. En esto se reconoce que es realidad, aunque la persona piense que es ella la que ha realizado la elección, lo que ha sucedido es que ella ha sido elegida. «No me habéis elegido vosotros a mí, sino que Yo os he elegido a vosotros» (Jn 15, 16), dice el Señor a sus discípulos, incluso a aquellos que le siguieron y le preguntaron dónde habitaba, es decir, aquellos que parece que tomaron la iniciativa en la relación con el Señor (cfr. Jn 1, 35-51).

Sucede esto también muy claramente en la elección de la esposa, o del esposo, en el matrimonio: la elección se experimenta también como un ser elegido; aunque sea innegable que la persona que se enamora realiza una elección, vive esta experiencia con la conciencia de que en esa elección decisiva se percibe su condición de «ser elegido». El mismo modo de expresarse advierte que se trata de un en-amorarse<sup>12</sup>.

12. «Qué hay de más fuerte y que con más radicalidad configure la forma de la vida que el matrimonio, sólo verdaderamente tal cuando es el ámbito que engloba y supera todos los deseos de evasión del individuo, cuando es esa relación indisoluble que evita inexorablemente las tendencias desintegradoras de la existencia y obliga a los vacilantes a trascenderse a sí mismos, a través de la forma, en el amor auténtico? En la promesa matrimonial, los esposos no confían su fidelidad a sí mismos, a las arenas movedizas de su libertad, sino a la forma que, elegida, los elige. Por ella, se deciden en un acto de toda su persona, que se entregan no sólo al tú querido, a la ley biológica de la fecundidad y de la familia, sino a una forma con la que se identifican en lo más íntimo de su personalidad, de suerte que partiendo de las raíces biológicas penetre todos los estratos del ser y lleve a alcanzar las alturas de la gracia y del Espíritu Santo. Entonces, de repente, toda fecundidad y toda libertad descansan en la interioridad de la forma, y la vida del esposo sólo puede ser comprendida (como ha descrito Claudel con tanta energía en su *Oda V*) desde el misterio de esa interioridad, que ya no es accesible a partir de la profanidad de la existencia humana. Pero, ¿a qué se reduce el individuo que, despreciando y atropellando esta forma, contrae vínculos sólo sujetos a los estrechos límites de su psicología? Tan sólo arena movediza e infecundidad inexorable. Hoy más que nunca, también la protección de esta forma, de la que emana la belleza de la existencia humana, está confiada a la vigilancia cristiana» (H.U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, «La Percepción de la Forma», p. 30). «Un amor casi infinito entre dos seres finitos solamente es posible si un amor infinito y eterno está operante en la raíz de esos seres. Eso si es verdad que lo que los amantes se juran recíprocamente no es necesariamente una exageración procedente de una especie de embriaguez, o bien un «truco de la naturaleza» (del cual se dará más tarde una explicación clínica), o una *hybris* causa de trágica ruina» (H.U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment*, II, A, 1, 2.<sup>a</sup> ed., Johannes, Einsiedeln 1990, p. 67).

La amistad se describe a veces como una forma de amor entre personas, que es electiva, en contraposición de otras relaciones que resultan «impuestas», como las relaciones de filiación. Ésta es una manera desafortunada de caracterizar la amistad. Aparte de que en todas las relaciones propiamente humanas hay un aspecto de elección, también, por paradójico que pueda parecer, en el caso de la filiación, que ha de ser «recibida» (la filiación humana natural debe entenderse no sólo desde el mero acontecer biológico, sino desde la filiación divina, pues la generación se une con la creación, que ya es llamada paterna por parte de Dios, y la filiación divina, aunque tenga su origen en el Amor de Dios, debe ser aceptada para que alcance su eficacia propia y nos haga cumplidamente hijos de Dios), la relación de amistad, cuando se da verdaderamente se reconoce, no simplemente como fruto de la propia elección, sino como un regalo, como algo que me ha sido dado, como algo que me ha acontecido<sup>13</sup>. El amigo, como toda relación amorosa verdaderamente personal, es un regalo, un don de Dios que no se puede forzar.

Todas las grandes elecciones que el hombre realiza se experimentan no simplemente como un ejercicio de la libertad, en el sentido de determinar una indiferencia, sino como el ser elegido, el ser arrasado<sup>14</sup>.

13. Cuando John Henry NEWMAN describía en un poema las bendiciones recibidas de Dios, anotaba: «Blessing of friends which to my door, unask'd, unhop'd, have come» (bendiciones de amigos que, sin buscarlo ni esperarlo, llegaron a mi puerta) (citado en la *Apología pro Vita Sua*, cap. I, *Historia de mis ideas religiosas hasta el año 1833*).

14. El poeta Rilke, que tenía una vivencia intensa de la situación de «inspiración», y que la percibía como una de las situaciones personales más intensas y ricas, se mostraba muy reticente respecto de la mera libertad de elección: «Esto es lo que yo reprocho a "la libertad": que conduce al hombre, como máximo a lo que él comprende, nunca más allá. La libertad es demasiado poco; incluso empleada con mesura y justeza, nos deja a medio camino, en el estrecho campo de nuestra razón» (R.M.R., *Letras milanesas*, 1921-1926, París 1956, p. 91; citado en RILKE, *Teoría Poética*, ed. Júcar, Madrid 1987, p. 194). Se comprende esta reserva respecto de la libertad si se tiene presente lo que el mismo poeta escribió a la princesa Marie von Thurn und Taxis-Hohenlohe al concluir las *Elegías de Duino*: «¡Por fin, Princesa, por fin el día bendito, y qué bendito, en que puedo anunciar la conclusión —en cuanto puedo verlo así— de las *Elegías*: ¡Diez! ¡De la última, la grande: (de la que fue iniciado, entonces, en Duino, el principio: "que un día yo a la salida de la horrible visión, pueda cantar júbilo y gloria a los ángeles aprobadores...") de esta última, de la que ya entonces se pensaba que iba a ser *la última* —de ésa— me tiembla aún la mano. ¡En este momento, sábado, día once, hacia las seis de la tarde, ha sido terminada! Todo en unos días; ha sido una tempestad indecible, un huracán en el espíritu (como entonces, en Duino); todo lo que es fibra y tejido en mí, crujió; en cuanto a la comida, no había ni que pensar en ella, Dios sabe quien me ha alimentado. Pero ahora *esto es*. Es. Es. Amén. Para esto lo he sobrellevado todo, pasando por todo. A través de todo. Y era esto lo que era necesario. *Sólo esto*. (...)).».

## 6. LA MODERNIDAD ILUSTRADA TIENDE A IGNORAR LA LIBERTAD ELECTIVA

El pensamiento humano tiene una tendencia especial hacia las verdades abstractas y universales. Desde hace mucho el hombre aprendió a distinguir las verdades universales de las verdades concretas o históricas. Las primeras eran las importantes, porque su validez era permanente y además medían las realidades empíricas. Las verdades concretas, históricas, por ser contingentes, se han considerado siempre de menor importancia. En muchos casos se identifica la importancia de los conocimientos por su universalidad. De hecho toda la Filosofía «importante» es la que se refiere a las verdades abstractas y trascendentes.

En el pensamiento tradicional esto estaba compensado por la valoración vital de las personas, y en el pensamiento cristiano por la consideración de que el Verbo de Dios se hizo carne, es decir, historia, hechos concretos, parte del mundo de la contingencia.

Esta valoración especial de la inteligencia especulativa alcanza un máximo cualitativo en el racionalismo de la Ilustración. La primacía de la razón abstracta, aparentemente dignificadora de la persona, en realidad es un camino que cierra la posibilidad de entender a la persona como lo que es, el resultado de una llamada, de una elección por parte de Dios.

La racionalidad ilustrada tiene como objetivo el desarrollo y la perfección del ser humano en cuanto que es representante de la naturaleza y de la especie humana. En este sentido es posible un desarrollo, actualización y perfeccionamiento de las posibilidades y de las capacidades humanas. Pero el desarrollo de estas posibilidades no alcanza la dimensión más importante de la persona que es la dimensión de respuesta personal a Dios<sup>15</sup>, la dimensión vocacional o teológica. De suyo el mero desarrollo natural, la perfección de lo humano en su sentido inmanente u horizontal es ambigua respecto de la perfección definitiva<sup>16</sup>.

15. Evelyn WAUGH, en su excepcional novela *Retorno a Brideshead*, ha puesto de manifiesto de una manera genial la diferencia entre la existencia humanamente perfecta de Charles Ryder, que era un caballero, y las turbulencias vitales de los miembros de la familia Flyte, católicos. Estos están sobre todo marcados por la relación con Dios, expresada sobre todo en la presencia de la «vocación» divina en la vida de las personas (vid. especialmente el diálogo de Charles con Cordelia, al final del capítulo 3 de libro segundo *Adiós a Brideshead*), o por la presencia de la misericordia de Dios (vid. la conversación entre Julia y Charles al final del capítulo 5 del libro tercero, *Tirando del hilo*).

16. J.H. NEWMAN lo ha puesto de manifiesto claramente cuando después de su descripción del «gentleman», dice: «Tales son algunos rasgos del carácter ético que será formado

Es propio de la Ilustración el haber unido las declaraciones más solemnes sobre la dignidad del Hombre, con las violaciones más terroríficas de las personas concretas.

La perspectiva ilustrada ha tenido, y continúa teniendo, una influencia notable en el mismo pensamiento cristiano. Muchos pensadores y teólogos han reinterpretado el pensamiento tradicional desde la perspectiva universal, abstracta y formalista del pensamiento abstracto. Es cierto que buena parte del pensamiento cristiano escolástico, por su carácter señaladamente intelectualista, fomentaba este tipo de interpretaciones. Las condenas de París de 1270 y 1277 dirigidas también al intelectualismo aristotélico, son muestra de que ese riesgo fue ya advertido en el mismo siglo XIII. La filosofía de la libertad y de la primacía de la voluntad electiva que es el empeño de Scoto, supone una voz en favor de la persona y de las realidades singulares, por encima de las leyes de las esencias abstractas.

El pensamiento moderno ha crispado el enfoque intelectualista de la tradición y ha elevado el racionalismo a norma universal en la visión del mundo. En este sentido, la cumbre especulativa se alcanzó con Hegel, que pretende superar la oposición entre lo universal-necesario y lo histórico-contingente subsumiendo lo concreto en lo universal. En lo que a nuestro tema se refiere, la formulación más interesante en la práctica es la que hace Karl Jaspers en sus ensayos sobre la fe y la revelación, con su doctrina de la razón abierta<sup>17</sup>.

La reacción de Kierkegaard a la filosofía de Hegel es paradigmática y decisiva, pero no consiguió frenar lo que era una tendencia de pensamiento ampliamente enraizada en la cultura. Además Kierkegaard se limita a una formulación excesivamente empírica de la singularidad, de modo que su doctrina, más que una elaboración cumplida, era sobre todo un grito de protesta ante la disolución de la persona. Las corrientes de pensamiento en las que se reconoce la marca del pensador danés, muestran el riesgo antiintelectualista y existencialista que se encuentra en esa protesta<sup>18</sup>.

por la inteligencia cultivada, prescindiendo del principio religioso. Este temple de carácter puede encontrarse dentro del ámbito de la Iglesia, o fuera de ella, en hombres santos o en hombres disolutos; forman parte del ideal más elevado del mundo, en parte pueden ser una ayuda y en parte pueden ser un obstáculo para el desarrollo de lo católico. Pueden corroborar la educación de un San Francisco de Sales o de un Cardenal Pole; pueden constituir los límites del horizonte mental de un Shaftesbury o de un Gibbon. San Basilio y Juliano fueron compañeros de estudios en la Academia de Atenas; y uno llegó a ser santo y doctor de la Iglesia, el otro su enemigo sarcástico e incansable» (*The Idea of a University*, VIII, 10).

17. Cfr K. JASPERS, *La fe filosófica*, Buenos Aires 1953; K. JASPERS, *La fe filosófica ante a la revelación*, Madrid 1968.

18. Cfr. especialmente, S. KIERKEGAARD, *Aut-Aut*, Milano 1956.

## 7. LA RAZÓN NEUTRAL CONTRA EL TESTIMONIO DE LA VERDAD: CRISTO ANTE PILATO

Esta pugna, aunque ha recibido sus formulaciones más explícitas y técnicas en la modernidad, no es exclusiva de ella. En el Evangelio de San Juan se narra el diálogo entre Jesús y Pilato de una forma que da a entender que en él, el Señor se enfrenta no solamente a una persona que es poderosa y que termina siéndole adversa. H. Schlier ha puesto convincentemente de manifiesto que el Señor se muestra como el que da testimonio de la verdad, mientras que Pilato aparece como el «representante del poder público político y judicial, neutral y tolerante en el ejercicio de sus funciones». Pilato «es situado ante la verdad y obligado a manifestar “su” verdad a la luz de aquella. Pero “su” verdad es el no-conocer la verdad. “Le dijo Pilato: ¿Y qué es la verdad?”. Esta pregunta sobre la verdad es, en presencia de la verdad, un apartarse de la verdad. Pero apartarse de la verdad en la presencia de la verdad, significa un rechazo de la verdad» (...). Para el evangelista «es decisivo el verdadero y propio contenido de la pregunta, es decir, que Pilato, situado delante de la verdad, la rehúye, pues no conoce ni quiere reconocer ninguna verdad. El proceso del mundo contra la verdad ha hecho llegar las cosas hasta un punto en que el poder político, tolerante y neutral, representado por el procurador romano, en virtud de la verdad testimoniada por Cristo, ha tenido que manifestar su fundamento espiritual y expresar su escondido rechazo de la verdad. (...) Pilato, que, al refugiarse en la indecisión frente al testimonio de la verdad, ya se ha decidido en su contra, deberá superar en sí mismo esta indecisión o bien ceder a ella para llegar hasta su fundamento, que es la hostilidad en su contra. Frente a esta actitud está siempre la fortísima impresión de la indiscutible inocencia del Señor. Esta impresión mantiene la conciencia del procurador hasta el último momento en una cierta objetividad. Realmente, esta objetividad en presencia de la verdad y de la presión de la mentira destruida por ella, habría podido imponerse y haber llevado a un reconocimiento objetivo del dominio de Cristo, con sólo que Pilato hubiera renunciado a su prejuicio, a su decisión teórica y se hubiera inclinado en la práctica ante la verdad, es decir, en otras palabras, que Pilato hubiera reconocido en Cristo la verdad. Sin esto la neutralidad en relación a la verdad va adquiriendo poco a poco, pero infaliblemente, su significado mortal»<sup>19</sup>.

19. Cfr H. SCHLIER, *Gesù e Pilato*, en *Il tempo della Chiesa*, Bologna 1981, 89-117, pp. 91, 102, 103 y 104.

La tensión trágica entre el testimonio supremo que Cristo da de la verdad y la actitud de Pilato —neutral, abierta y «objetiva» en un principio, pero enseguida despiadada y mortal—, no es solamente un episodio de la Pasión de Nuestro Señor. Esa tensión tiene una dimensión decisiva en la historia de las relaciones humanas. Esa tensión se transcribe, en una participación de diversa intensidad, siempre que el testimonio por el que alguna persona quiere darse a conocer es recibido por quien escucha como «un dato», como «un informe» que, al menos en línea de principio, puede ponerse junto a otras opiniones. Ciertamente hay dimensiones de la existencia humana en la que se requiere un conocimiento susceptible de incorporar «informes». Pero cuando se trata de una relación que pretende ser propiamente personal, el testimonio que la persona da de sí misma no puede equipararse u homologarse con otras fuentes de conocimiento<sup>20</sup>. La persona en cuanto tal sólo puede conocerse en el ámbito del diálogo. Es verdad que la persona es también un individuo y que, por tanto, es inseparable de su condición de representante de las diversas formalidades, pero hay que distinguir cuidadosamente el conocimiento dialógico, que tiene por objeto a la persona en cuanto tal, del conocimiento formal, o de las propiedades.

El pensamiento actual debe encontrar la forma de alcanzar la realidad personal, para defenderla de un pensamiento universalista que la tritura. Sin embargo esto no debe suponer que se prescindiera, y menos aún que se rechace, la realidad y el valor del pensamiento teórico y del reconocimiento de las esencias y formalidades universales. Éste es un reto que difícilmente podrá atenderse desde una postura meramente ilustrada. Tampoco es probable que se pueda entender desde una perspectiva sólo filosófica.

La batalla intelectual y de concepción del mundo que habría que librar en este sentido no es algo trivial. Se trata de la batalla decisiva porque es la que se libra en el ámbito de la libertad y del diálogo, que son las dimensiones propias de la persona en cuanto tal.

20. El Beato Josemaría ESCRIVÁ DE BALAGUER fue un maestro en el trato de las personas. En su labor amplísima de dirección espiritual creaba siempre un ámbito de confianza que facilitaba abrir el corazón con sinceridad. Él era consciente de que en ocasiones las personas claudican ante la vergüenza o el respeto humano. Sin embargo, subrayaba que lo que se conoce en el seno de la confianza de amistad o de dirección espiritual, no debe ser afectado por otras informaciones o por otros datos: «Para mí, vale más la palabra de un cristiano, de un hombre leal —me fio enteramente de cada uno—, que la firma auténtica de cien notarios unánimes, aunque quizá en alguna ocasión me hayan engañado por seguir este criterio. Prefiero exponerme a que un desaprensivo abuse de esa confianza, antes de despojar a nadie del crédito que merece como persona y como hijo de Dios. Os aseguro que nunca me han defraudado los resultados de este modo de proceder» (*Amigos de Dios*, 159)

Ciertamente habrá que librar siempre batallas entre las diferentes dimensiones de la existencia humana: la concupiscencia siempre pugnará contra el espíritu, y el afán de posesión siempre será una tentación de poder. Pero la lucha a su nivel más esencial será la pugna entre la «razón abierta» y la «razón personal», dialógica, libre y electiva.

La tensión entre estos dos extremos es la que se da entre la dimensión propiamente personal de la existencia humana, y la dimensión cultural cuando pretende convertirse en un absoluto. La cultura, y las instituciones culturales, son ciertamente uno de los elementos más importantes de la vida humana, pero de suyo están al servicio de la dimensión en la que cada persona es inconfundible con las demás. Pero, desde que Atenas condenó a Sócrates, es manifiesto que la cultura, la ciudad, la dimensión institucional es susceptible de un desorden propio, que es la pretensión de constituirse en instancia última de la existencia humana. Entonces la cultura se disfraza de absoluto, se diviniza, y alza pretensiones respecto de los seres humanos que los constituye en meros representantes de esa cultura: los seres humanos se hacen iguales y desaparece la distinción que hace posible el diálogo. En una cultura absolutizada, las personas no pueden mantener un verdadero diálogo, porque sus pensamientos y expresiones no superan el nivel de los lugares comunes<sup>21</sup>.

La fe debe hacerse cultura, pero nunca debe reducirse a ella. Un riesgo solapado pero mortal, es considerar la religión, y en concreto la religión católica, solamente como una forma cultural entre otras. Algunos de los ataques más eficaces contra la religión católica se llevan a cabo a través de la identificación previa de la religión y de sus prácticas más importantes, con costumbres o prácticas culturales<sup>22</sup>. Si la

21. Hannah Arendt ha expresado significativamente cómo se manifiesta la persona en cuanto tal a través del discurso y de la acción, y ha mostrado también cómo se realiza en la práctica la disolución de la persona en la instancia cultural. Lo ha hecho sobre todo en su inquietante estudio sobre el proceso de Adolf Eichmann cuando fue detenido y llevado a Jerusalén. Como ha subrayado Arendt, en un principio se levantó una extraordinaria expectación ante el proceso del que parecía el fautor de la monstruosidad del Holocausto. Pero enseguida se vio que la persona que era juzgada no era nada perverso, era simplemente una persona que carecía de reflexión, es decir, que había abdicado completamente de pensar por sí mismo, y se abandonaba por completo a los lugares comunes. Lo interesante en este caso es que los mayores crímenes no eran cometidos por seres elementales y salvajes, sino por ciudadanos de la nación más culta del mundo. La fuerza de esa cultura tan intensa e historicista, y su tendencia paganizante, es decir, a absolutizarse o «divinizarse», era lo que hizo posible que las personas abandonaran la conciencia personal y se remitieran al espíritu de «la gloriosa nación alemana» y a «su misión grandiosa». Cfr. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report on Banality of Evil*, 1964 (reimp. 1977), cfr., sobre todo, 105-106.

22. Lógicamente esto tiene lugar predominantemente allí donde la religión católica ha dado lugar a una cultura rica. Ejemplo de esta identificación demoledora de la religión cató-



cultura es la instancia última, es decir, si la religión se identifica completamente con sus frutos culturales, se convierte en una opción junto a otras. Entonces aparece intolerable que alguien se alce con la pretensión de una validez universal absoluta, como hace la religión católica<sup>23</sup>. Sólo cuando la religión se presente democráticamente «dialogadora» y abandone sus pretensiones misioneras o apologéticas, se le concederá un lugar en el mundo de los razonables ilustrados. Pero en ese caso la religión estaría muerta.

La oposición entre los dos extremos, el cultural y el personal, se podría considerar representado simbólicamente en la diferencia entre dos formas de democracia: la democracia antigua, que consideraba que el poder, en cuanto distinto de la mera fuerza, es lo que surge de la comunión dialógica entre las personas; y la democracia moderna que tiende a huir del diálogo y gravita sobre la mera consideración cuantitativa de la personas. En la práctica de la convivencia normal esta lucha se expresa en la tensión entre la universalidad abierta del pensamiento que considera todas las posibilidades, que ama la comprensión de todas las posturas, y el apasionamiento, aparentemente un poco cerrado, de quien ha realizado su elección y es apóstol de ella.

## 8. LA FE EN EL DIOS DE LA REVELACIÓN ES LA GARANTÍA DE LA PERSONA

La garantía adecuada para proteger a la persona de su disolución en formalidades universales, es la confesión de la fe en el Dios personal, es decir, en el Dios que decide revelarse a su criatura humana manteniendo un verdadero diálogo real con ella.

Para hacer una adecuada catequesis sobre Dios, es especialmente necesaria la referencia teológica, es decir, una reflexión sobre las cuestiones fundamentales desde la fe en el Dios revelado como Trinidad. El dogma de la Trinidad no debe ser considerado como un conocimiento excelso pero inútil, poco decisivo en la visión del hombre y de

lica con alguno de sus frutos culturales se encuentra, por ejemplo, en la canción de J.M. Serrat sobre versos de M. Machado, que canta *La muerte de Don Guido, el Caballero Andaluz*. En esos versos una vida de arrepentimiento y penitencia se equipara sin residuos a un cambio de gusto o preferencias culturales.

23. Una manifestación de esta equiparación práctica entre la religión, o la fe, y la cultura es la equiparación que a veces se hace entre las cuestiones doctrinales y las cuestiones culturales. Es verdad que la teología es fruto del diálogo entre la fe y los más importantes elementos de la cultura, pero el empeño por entender la fe, la *fides quarens intellectum*, no debe reducirse a «asunto cultural», que interesará a los interesados por los asuntos de la cultura, sino que debe ser reconocido como parte importante de la vida de fe.

su destino. Ciertamente, para hacer significativa la doctrina de la Trinidad hay que ir más allá del mero conocimiento analítico académico, y procurar alcanzar las dimensiones más significativas de la revelación de esta doctrina.

La doctrina cristiana de la Trinidad da a conocer a Dios y en ese mismo conocimiento da una noticia decisiva de los aspectos más importantes del mundo y de la vida. En la revelación de la Trinidad, en la afirmación de la fe en Dios como siendo perfectamente Uno, tenemos una doctrina insospechada sobre la unidad y la comunión. La unidad de Dios no es «monista»: no es la unidad de las formas separadas simples, que no se han multiplicado *ratione materiae*. La unidad de Dios es trinitaria, es decir, incluye en sí la dualidad y la oposición del Padre y del Hijo en la unidad del Espíritu Santo. Además este Dios nuestro, siendo el «Ser necesario», es sobre todo el Ser personal, e incluye en sí la elección que es el principio de todas las elecciones fundamentales de la vida. Las grandes aporías de la tortuosa historia del pensamiento sobre el ser en la filosofía radican, en última instancia, en el olvido de esta condición electiva y vocacional del ser<sup>24</sup>, es decir, en la marginación de la fe en la Trinidad, y en el olvido o rechazo de la doctrina de la creación.

La fe en el Dios revelado salva a la razón del formalismo despersonalizante, que tantas veces ha derivado hacia tentaciones totalitarias. La fe en Dios nos protege de las tentaciones de la «razón abierta». Nada hay tan peligroso como el clima cultural en que se identifica la dignidad humana con la falta de fe, y la libertad con la indiferencia.

Nada es tan rechazado por la razón ilustrada como el Dios personal. La resistencia e incluso la virulencia de la modernidad ilustrada por la religión cristiana, y especialmente por el catolicismo, tiene una explicación radical en la resistencia de la mentalidad racionalista, no respecto de la religión en general, sino respecto de la Encarnación, es decir, respecto de la entrada de la trascendencia en el tiempo y en la historia de los hechos contingentes<sup>25</sup>.

24. Cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Gloria*, vol. V, pp. 463 ss: «El milagro del ser y la cuádruple diferencia».

25. Kant afirmó sin equívocos que no se podía admitir que unos hechos históricos pudieran tener un alcance normativo universal. «Ha llegado el momento de decir algo sobre una idea utilizada siempre contra el cristianismo en la gran filosofía de los siglos XVIII y XIX. Considerado lo esencial, es radicalmente falsa, pero no se ha de considerar tal objeción como totalmente incomprensible. Me refiero a la objeción hecha por Kant, por Lessing y por no pocos más hasta nuestros días, y con diversa presentación: cómo puede o incluso debe basarse toda una vida en un hecho histórico que tuvo lugar en un determinado momento. ¿Una fe basada en una verdad necesaria y vinculante? Por supuesto, en esto no hay problema. Pero una «fe histórica» (ésta es la formulación de Kant) que remite a un

Sus ataques a este Dios personal se multiplican y se multiplicarán aún más, tomando formas muy diversas. Sin embargo lo propio de estos ataques es que no aparecerán claramente como ataques violentamente antireligiosos, sino como actitud razonable e incluso, como «democrática», abierta al diálogo, frente a la cual la actitud fiel correrá el riesgo de aparecer como fanatismo intolerante.

Esta «apertura» de la razón se manifestará también en una visión de la justicia, que la presenta sobre todo como igualdad. En efecto, perdido el sentido de la llamada irreplicable en la creación de cada persona humana, no quedará más que una Humanidad en la que los individuos, participantes de la misma especie, serán idénticos en dignidad, e indistinguibles entre sí<sup>26</sup>. Quien no acepte esta común igualdad, es decir, quien no acepte este uso abierto y neutral, «comprensivo» y lejano de toda pretensión de validez absoluta, será acusado de no merecer ser llamado humano: «A quien no deleiten estas enseñanzas, no merece ser hombre»<sup>27</sup>.

acontecimiento hace tiempo ocurrido con todas sus contingencias, ¿puede imponerse algo así a una conciencia crítica?» (PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid 1980, 58-59). El tema de la Encarnación del Verbo, en su aspecto de entrada de la trascendencia en la historia de lo contingente es desarrollado con especial acierto en H.U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid 1992 (el original es de 1959).

26. Alguna vez el Beato Josemaría ESCRIVÁ habló como paradigma de la justicia al tratar a las personas, lo que él denominaba «la justicia de las madres», que tratan desigualmente a hijos desiguales. Es obvio que esta «desigualdad» no es una mera desigualdad cuantitativa en las cualidades que son susceptibles de ser cuantificadas, tampoco es desigualdad esencial, porque efectivamente los diversos seres humanos tienen la misma «esencia», sino de una desigualdad precisamente personal: «Para mí, no existe ejemplo más claro de esa unión práctica de la justicia con la caridad, que el comportamiento de las madres. Aman con idéntico cariño a todos sus hijos, y precisamente ese amor les impulsa a tratarlos de modo distinto —con una justicia *desigual*—, ya que cada uno es diverso de los otros. Pues, también con nuestros semejantes, la caridad perfecciona y completa la justicia, porque nos mueve a conducirnos de manera desigual con los desiguales, adaptándonos a sus circunstancias concretas, con el fin de comunicar alegría al que está triste, ciencia al que carece de formación, afecto al que se siente solo... La justicia establece que se dé a cada uno lo suyo, que no es igual que dar a todos lo mismo. El igualitarismo utópico es fuente de las más grandes injusticias» (*Amigos de Dios*, 173).

27. «Wen solche Lehren nicht erfreu'n, // verdienet nicht, ein Mensch zu sein» (W.A. MOZART, *La Flauta Mágica*, sobre un libreto de E. SCHIKANEDER, nº 15. Aria, ed. por J. VERGARA, Buenos Aires 1991, p. 137). Cfr R. SPAEMANN, *Crítica de la Utopías Políticas*, Pamplona 1980, 37-39.

